

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Spiritualità digitale: il senso religioso nell'era della smaterializzazione

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/148723> since 2016-05-24T14:50:21Z

Publisher:

MIMESIS

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

Il pensiero del Novecento ha portato fino in fondo l'opposizione tra spirituale e materiale. La religione è stata studiata come prodotto socioeconomico o come istinto. Ma questa penetrazione del materialismo nella sfera irrazionale del credere ha lasciato qualcosa d'incompreso. Questo libro indaga la portata di ciò che non abbiamo ancora capito del nostro sentimento religioso a partire dalla smaterializzazione delle relazioni umane, formata e incentivata dalla comunicazione informatica, telematica e via web. Semiologo, Massimo Leone mette in gioco le teorie dei linguaggi nel campo del credere. La progressiva digitalizzazione del significante lo ha trasformato in un simulacro portatile ma freddo. Esso non rappresenta il suo oggetto nel senso di una incarnazione materiale ma in quello di una ricostituzione aritmetica.


Massimo Leone è docente di semiotica e semiotica della cultura presso l'Università degli Studi di Torino. Le sue ricerche vertono principalmente sulla semiotica della religione. Ha pubblicato *Religious Conversion and Identity* (Routledge 2004), *Saints and Signs* (De Gruyter 2010), *Sémiotique de l'âme*, 3 voll. (PAF 2012), *Annunciazioni: Percorsi di semiotica della religione*, 2 voll. (Aracne 2014).

ISBN 978-88-5752-xxx-x

Mimesis Edizioni
Spiritualità senza Dio?
www.mimesisedizioni.it

xx,xx euro

Massimo Leone
Spiritualità digitale

MIMESIS


Massimo Leone

Spiritualità digitale

Il senso religioso nell'era della smaterializzazione



MIMESIS / SPIRITUALITÀ SENZA DIO?



MIMESIS
SPIRITUALITÀ SENZA DIO?

N. 4

Collana diretta da *Luigi Berzano*



MASSIMO LEONE

SPIRITUALITÀ DIGITALE

**Il senso religioso nell'era
della smaterializzazione**



MIMESIS
SPIRITUALITÀ SENZA DIO?

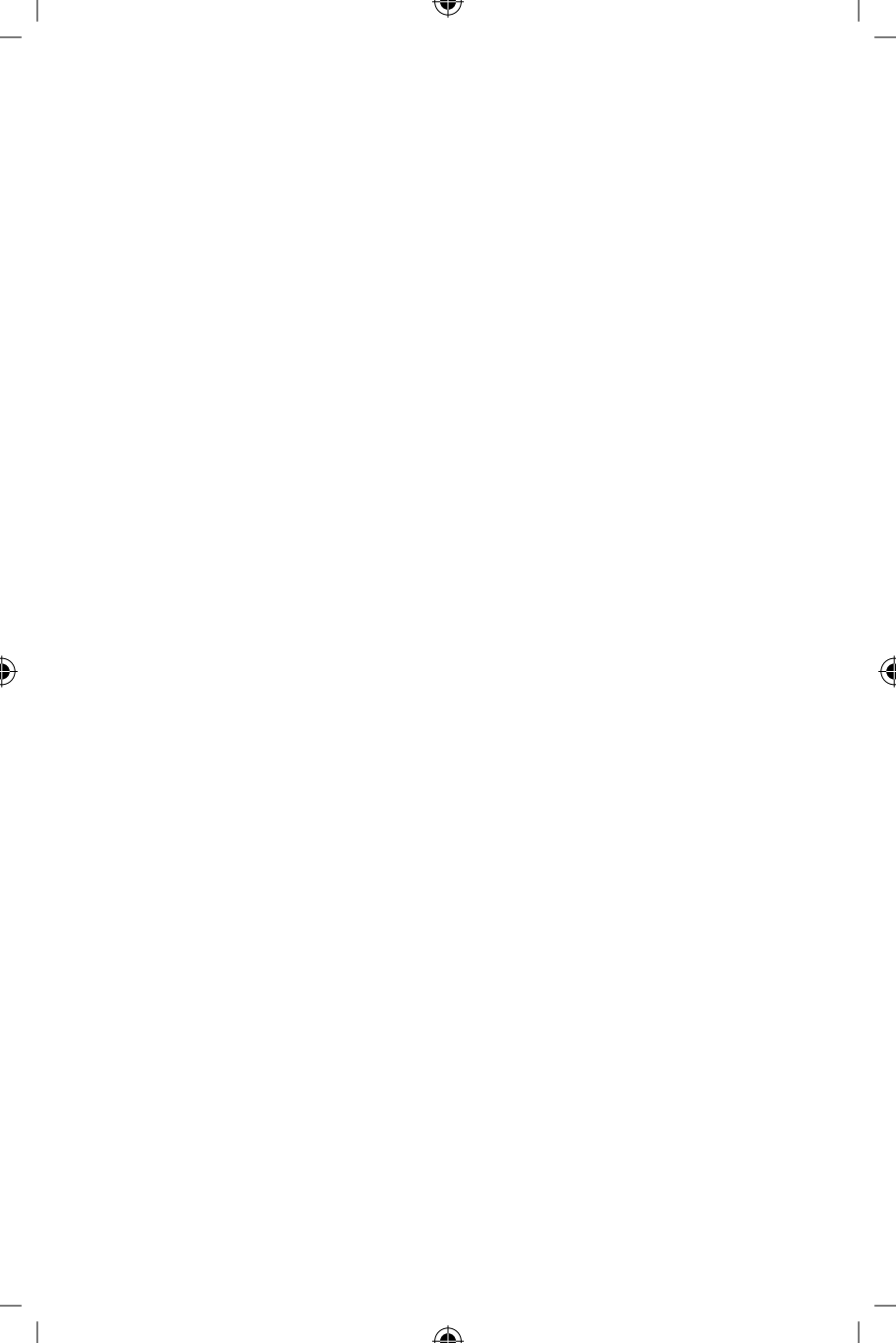
MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Spiritualità senza dio?*, n. 4
Isbn: 9788857524733

© 2014 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935

INDICE

CAPITOLO 1	7
CAPITOLO 2	13
CAPITOLO 3	19
CAPITOLO 4	25
CAPITOLO 5	31
CAPITOLO 6	39
CAPITOLO 7	43
BIBLIOGRAFIA	49



1.

I semiotici ragionano spesso per opposizioni (Greimas 1966, 1970, 1983). Interrogano il bello attraverso il brutto, il bene attraverso il male, la parola attraverso il silenzio (Eco 2007, Marrone 2005, Volli 1991). Allo spirituale si oppongono vari concetti, ma uno di essi spicca per potenziale euristico: materialità (Keane 2003). Fra le altre cose, si designa come “materiale” tutto ciò che è tangibile, si offre ai sensi, può essere oggetto di percezione e manipolazione (Floch 2006). Nell’ultimo quarto del Novecento, poi, si è stigmatizzata come “materialismo” la passione senza freni per l’acquisizione di tangibilità; il possesso di beni, il consumismo, la valorizzazione smodata degli appetiti a scapito di ciò che è etereo, intangibile, impalpabile (Boscagli 2014). Con “materialismo” ci si è pure riferiti, in un registro filosofico più alto, a un’impostazione epistemologica giudicata eccessiva, e incapace di cogliere la natura delle cose e dei fenomeni se non nel loro aspetto brutto, meccanico (Conry 2013). Di questo materialismo in versione a volte “pop” ha fatto le spese anche la religione, ricondotta ora

a questa ora a quella dinamica terrena (Haynes 2012). Non vi è chi non ricordi l'etiologia, oggi per fortuna fuori moda e anche un po' risibile, con cui la sociobiologia cercava di spiegare l'impulso religioso (Reynolds 1983). Ma l'anti-spiritualismo materialista ha prodotto altresì reazioni, per esempio nell'appello a riscoprire l'interiorità, il segreto del foro interiore, un io religioso scevro di ogni determinazione esterna (Flood 2013). Nel suo genio proteiforme, tuttavia, il mercato si è insinuato anche in questa tendenza, trasformandola in un paradosso: la fuga dal materialismo verso il *new age* ha condotto a una produzione su larga scala di *gadget spirituali* (Houtman e Meyer 2012).

Nel primo decennio del nuovo millennio, però, non è il materialismo consumista o ideologico a dominare le tendenze culturali, né lo spiritualismo *new age*, ma una corrente di gusto diffusa che potrebbe definirsi "anti-materialità" (Promey 2014). È questo, forse, l'elemento di contrasto che oggi meglio definisce la spiritualità contemporanea. Che cosa si intende per anti-materialità? Per dare una risposta a questa domanda si seguiranno qui due approcci, uno di carattere più storico e sociologico, l'altro di indole semiotica. Dal punto di vista storico e sociologico, l'inclinazione per l'anti-materialità è legata a filo doppio con lo sviluppo di nuove tecnologie di comunicazione, le quali ne sono contemporaneamente la causa e l'effetto, in un circuito che si autoalimenta (Denouël e Gran-

jon 2011). Il lungo periodo della globalizzazione ha incoraggiato la ricerca e lo sviluppo di forme sempre più sofisticate di smaterializzazione del significante (Kraidy 2013). Il desiderio, spesso sotteso da ambizioni di conquista commerciale o militare, di annullare le distanze spaziali e temporali, di rimpicciolire il mondo sino a renderlo manipolabile, ha fatto da contesto all'evoluzione esponenziale di una sempre più efficiente *ideologia del segnale*: ciò che conta non è la carta da lettera, né l'inchiostro che la imbeve tracciandovi dei caratteri, ma il contenuto di questi caratteri, il quale deve essere appunto estratto dalla sua materia espressiva, tradotto in numero, trasformato in segnale, e dunque trasmesso. Nel corso dell'ultimo quarto del Novecento, la pulsione binaria, quella tendente a concepire e a trasformare ogni fenomeno di senso in una sfilza di zeri e di uno, di accensioni e spegnimenti, di presenze e assenze, è divenuta così predominante da influenzare persino l'epistemologia delle scienze umane: anche la mente, si ipotizzava, non è che un computer, e il corpo il suo macchinario operativo (Johnson-Laird 1988).

Come le ipotesi del materialismo socio-biologico, anche quelle dell'ideologia del segnale sono state superate da pensieri più sottili. Ciò che però è rimasto di quest'ansia binaria è una valorizzazione della smaterializzazione, un elogio dell'anti-materialità. Con accelerazione tecnologica

crescente, porzioni sempre più ampie dell'agire umano sono state sottratte al giogo della materia per essere diluite nell'oceano telematico della comunicazione numerica. Dietro questo stravolgimento tecnologico, tuttavia, ne maturava uno di portata antropologica, che la semiotica ha saputo cogliere sin da Baudrillard (1972). Negli anni '60, parlare al telefono con qualcuno non era certo come parlargli faccia a faccia. Ciò che l'interlocutore udiva non era il corpo dell'altro, ma un riverbero di questo corpo prodotto attraverso un sistema di corrispondenze. Si poteva riconoscere la voce di un corpo perché quella dell'apparecchio le corrispondeva. Questa corrispondenza però non era aritmetica, ma geometrica. Era cioè una corrispondenza di grandezze, non di numeri. In termini semiotici, il telefono analogico funzionava ancora come un'impronta. Era, da un certo punto di vista, nient'altro che una versione elettrica del tamburo: picchiando più forte, urlando nella cornetta, l'interlocutore avrebbe ricevuto un'onda di quella forza, un'eco del corpo che l'aveva prodotta. Nei termini tecnici della semiotica, il segno che comunicava la voce era un indice, ovvero un artefatto comunicativo in cui il significante e il significato, il segno e il suo oggetto erano legati da un vincolo di contiguità fisica e causalità. C'è fumo, dunque c'è fuoco, perché il primo produce il secondo e il secondo si sprigiona dal primo.

Dai telefoni digitali invece non si ricevono più indici ma simboli, ovvero impulsi sonori che corrispondono fedelmente alla fonte che li ha generati, addirittura più fedelmente di quanto non accadesse con la comunicazione analogica, e tuttavia questa fedeltà non è più dettata da una necessità causale ma dall'arbitrarietà di una traduzione, di un codice matematico che trasforma il corpo in numero e il numero in corpo senza che tra il primo corpo e il secondo vi sia proporzione o corrispondenza alcuna che non sia puro artificio, simulazione (Ferraris 2005). La progressiva digitalizzazione del significante lo ha cioè trasformato in un puro simulacro, il quale non rappresenta il suo oggetto nel senso di una proiezione geometrica ma in quello di una reinvenzione aritmetica.

La simbolica della comunicazione, ove il rapporto tra significanti e significati non è frutto di causa ma di legge, di accordo arbitrario, ha poi vieppiù cannibalizzato non solo la produzione di segni indicali ma anche quella di segni iconici, in cui il rapporto fra significanti e significati è dovuto a somiglianza. Le immagini analogiche sono progressivamente scomparse nelle culture occidentali, inesorabilmente sostituite da immagini che ricostruiscono per via numerica le apparenze della realtà (Manovich 1993). I vantaggi di questa colonizzazione numerica del significante sono stati evidenti, proprio nei termini di quella "ideologia

del segnale” inaugurata dal binarismo ingegneristico: se oggi un ricercatore può consultare sul proprio schermo l’immagine digitale di un manoscritto lontano nel tempo e nello spazio lo deve a questa rivoluzione (Wilcox 2013).

2.

Come ogni rivoluzione profonda nell'ambito della produzione e della ricezione del senso, anche quella digitale avrà probabilmente un impatto sulla sfera religiosa, un'influenza determinante che al momento non si può che subodorare (Lundby 2013). Come la genesi del monoteismo sarebbe stata impensabile senza l'invenzione della scrittura, e come la nascita del Protestantesimo sarebbe stata impossibile senza lo sviluppo della stampa a caratteri mobili, così la progressiva digitalizzazione del significante condurrà a nuovi stili di vita religiosi, forse addirittura a nuove religioni (Serres 1982). Questo non perché le religioni siano un sottoprodotto della tecnologia comunicativa; sarebbe un'ipotesi oltremodo semplicistica. Piuttosto, sia le religioni che le tecnologie della comunicazione traducono la lenta e inesorabile evoluzione del modo in cui la specie umana si rapporta al mondo e a sé stessa attraverso l'interfaccia che la contraddistingue, ovvero il linguaggio (Leone 2014a). È molto difficile stabilire ove conduca questa evoluzione, e se possano riscontrarvisi regolarità e tendenze

di lungo periodo, soprattutto perché la memoria culturale umana è ancora molto povera e male organizzata (Leone 2014b). Si può però tentare di individuare alcune direttrici. Una strategia efficace per farlo è, paradossalmente, quella di cogliere i sintomi di contro-tendenza culturale.

Si è già sottolineato come la progressiva digitalizzazione dei significanti, cagionata da una sempre più imperante “ideologia del segnale” — a sua volta prodotto di una tendenza più generale poi sfociata nella globalizzazione di fine secolo, nell’annullamento crescente delle distanze spaziali fra individui e gruppi — abbia condotto a una graduale ma inesorabile svalutazione della materialità, in moltissimi ambiti dell’esistenza umana. Il fenomeno è macroscopico nel dominio delle tecnologie per la trasmissione di informazione. Non solo la voce umana è ormai simulacro numerico, ma anche gli stessi apparecchi telefonici eliminano vieppiù ogni dispositivo analogico, a inclusione dei tasti, per tradurli in simulacro digitale. Una delle ragioni del successo di marchi come Apple è stato quello di sposare senza indugi, e alimentare con furbizia, la spasmodica ricerca di un senso smaterializzato, in cui la tecnologia non ha più alcun rapporto indicale con la necessità dell’uso ma è puro design, frutto di immaginazione arbitraria. Non solo i dispositivi della comunicazione però, ma anche tutti i supporti tradizionali della cultura sono stati digitalizzati. Il libro di carta diviene sempre più una reliquia, e

così pure il vinile per la riproduzione sonora, per non parlare dell'immagine cinematografica, sempre più alla ricerca di una perfetta ricostruzione simulacrale dei corpi (Carolyn 2014).

Ma questa svalutazione della materialità, e la simultanea proclamazione della potenza proteiforme del numero, ha toccato di riflesso anche altre sfere dell'esistenza. Un discorso pubblicitario diffuso ma niente affatto slegato da questa logica ha fatto credere a molti, e spesso soprattutto alle nuove generazioni, che si potesse, anzi si dovesse vivere una vita più "leggera", all'insegna della miniaturizzazione e dunque della trasportabilità. Non solo i libri e i dischi dovevano svanire nei pochi centimetri cubici di una scatoletta, ma dovevano sbarazzarsi delle materialità superflue anche il viaggio, l'amicizia, persino l'amore. In altri termini, l'ideologia del segnale e la conseguente smaterializzazione del significante ha portato a una crescente digitalizzazione delle relazioni, di cui i social networks sono il prodotto più eclatante. Non solo non devo più far sentire la voce del mio corpo ai miei amici; anche la sua traduzione digitale è oramai superata. L'amicizia in sé, infatti, è divenuta segnale elettrico, legame simulacrale tra avatar la cui corrispondenza con una qualche realtà "materiale" è sempre meno al centro dell'interesse (Beck e Beck-Gernsheim 2011). Vivere senza corpo, vivere senza spazio, vivere come flusso numerico che scorre costantemente intorno al mondo, affiorandovi ora qui, ora lì con il

volto di un'immagine, di un suono, di una persona amica: è questa l'utopia dei nostri tempi, non del tutto scevra da un certo afflato mistico, da una sorta di *cupio dissolvi* numerico (Lindgren 2014).

Come si diceva, è soprattutto dalle contro-tendenze minoritarie e marginali che questa macro-tendenza di fondo viene evidenziata. Nell'ambito musicale come in quello cinematografico la ricerca spasmodica e subculturale dell'analogico, il collezionismo *hipster* di apparecchiature vintage, non fanno che sottolineare l'inclinazione dominante per una progressiva svalutazione della materia a vantaggio di uno spirito numerico volta a volta traducibile in questo o quel simulacro di artefatto. I rapporti di forza tra tendenza macro e controtendenze subculturali sono poi smaccatamente sottolineati dal fatto che oggi esiste e cresce un mercato di simulazione della materialità: copertine digitali che imitano con straordinaria perizia le imperfezioni di quelle cartacee; CD che simulano vinili; immagini digitali che mettono in scena una perfetta imperfezione al fine di soddisfare il gusto di nicchia per il materiale, o meglio per il materico. Il numero trionfa sulla materia simulando la propria scomparsa a vantaggio di una materia ricostituita artificialmente (Grimshaw 2014).

Inutile sottolineare che l'ideologia del segnale, e la progressiva smaterializzazione dell'esistenza, non sono innocenti. Precise strategie socio-economiche hanno spinto e ancora spingono intere gene-

razioni ad accogliere l'idea di una sorta di Matrix, di una matrice digitale che può tradursi tanto nel divertimento di un film scaricato da un sito pirata quanto nella rappresentanza politica costruita cliccando su un'icona. La perdita dell'aura profetizzata da Benjamin a seguito dell'introduzione della riproducibilità tecnica della cultura ha lasciato il posto a una sorta di aura numerica: non si desidera l'unicità di un dipinto, né se ne soffre la mancanza, ma ci si bea della precisione con cui il Cenacolo di Leonardo rivive in una proiezione digitale (Berry 2014). È poi nell'immaginario della fantascienza (lo spettro di Matrix è ormai lontano, divenuto realtà corrente) che si esplora l'orizzonte ultimo di questa spinta alla digitalizzazione. Trasformare la coscienza individuale in numero riproducibile, trasportabile, e dunque vendibile: di questo narrano, alla fin fine, le distopie di film come *Her* (2013) o *Transcendence* (2014).



Quanto è stato appena ravvisato impressionisticamente da un approccio storico e sociologico all'evoluzione delle ideologie del senso può essere descritto anche nel metalinguaggio formale della semiotica. Il linguista danese Louis T. Hjelmslev, fondatore della glossematica, ha precisato il modello saussuriano di segno all'insegna di una combinatoria aristotelica svuotata di ogni riferimento psicologista (Badir 2000). Nel segno non si incontrano più *significante* e *significato*, ma *espressione* e *contenuto*, i due piani fondamentali di ogni linguaggio. Questi a loro volta possono essere teoricamente articolati in tre *strata*: *materia*, *forma* e *sostanza*. Gli *strata* sono le dimensioni teoriche che consentono al modello di Hjelmslev di spiegare più in dettaglio e in profondità ciò che Saussure aveva postulato. In ogni segno si incontrano due articolazioni: quella espressiva che organizza una certa materia dell'espressione trasformandola in sostanza, e quella semantica che organizza una certa cultura. Ad esempio, la forma fonetica dell'italiano consente ai parlanti di questa lingua di seleziona-

re alcuni suoni fra quelli producibili dall'apparato fonatorio umano per trasformarli in veicolo di contenuti. Allo stesso modo, la forma semantica di una cultura ne organizza i contenuti attraverso un complesso sistema di relazioni le quali consentono ai membri di quella cultura di condividere un certo immaginario, esprimendolo. Il variare dei sistemi di parentela e delle loro denominazioni è un classico esempio di differenza fra forme semantiche adottate da culture diverse.

Con l'affermarsi dell'ideologia del segnale, che è tanto socioeconomica quanto linguistica, le culture della digitalizzazione prendono a svalutare sempre più la materia dell'espressione, e a enfatizzare invece l'importanza della forma, come se questa potesse essere estratta dal suo piano linguistico per poi vivere un'esistenza anonima. Non è il corpo del suono che conta nella voce, per esempio, ma la forma che ne articola la massa bruta attraverso esclusioni, inclusioni, relazioni e opposizioni, e che si traduce nella fonetica di una lingua. Il sogno dell'universo digitale è quello di una forma dell'espressione che incontri una forma del contenuto senza passare per il filtro e l'ostacolo della materialità, ma assoggettando completamente la materia ovvero addirittura sostituendola con un suo simulacro già assorbito nella forma stessa.

A questo punto non è delle conseguenze generali di questa ideologia semiotica che bisognerà parlare, bensì di quelle specifiche che toccano la sfera

religiosa. Come si presentano, e come si presenteranno, non tanto le spiritualità senza Dio, ma le spiritualità senza materialità, ovvero le spiritualità, e persino le religioni, i cui percorsi di senso siano tracciati in una cultura che mortifica sempre più l'importanza del significante, e più precisamente della materia che dà sostanza alla sua forma?

Da un certo punto di vista, la smaterializzazione del significante potrebbe sembrare una realizzazione dell'utopia iconoclasta inseguita da tutte le religioni, o perlomeno da alcune correnti religiose (Asselt 2007). L'Ebraismo fissa quale proprio asintoto spirituale la protezione del centro vuoto del discorso sulla trascendenza, un centro che tale discorso deve costantemente evocare, circondare, ricamare, ma senza mai sconfinarvi pena la sua contaminazione con i discorsi dell'immanenza (Volli 2012). Il Cristianesimo eredita questa idraulica paradossale del flusso divino ma la sottopone a una dialettica interna, o meglio intestina, facendo dell'immagine, e più ancora della reliquia, il luogo in cui riaffiora l'esigenza della materialità nel discorso della trascendenza (Leone 2014c). Però il Cristianesimo è soprattutto divinità incarnata, per cui il sacramento che fonda questa religione, l'Eucaristia, rinnova a ogni celebrazione, in modo misteriosamente paradossale, la sublimazione della materia in numen. D'altra parte è solo nel mistero che questo equilibrio fra necessità della materia e incombenza del suo trascendimento può realizzar-

si. In ciò risiede la saggezza antropologica intrinseca dell'Eucaristia: la comunione, ci si fa intendere a ogni consacrazione, sarebbe impossibile senza questo spezzare un pane comune, senza questo condividere lo stesso vino, salvo poi che sia l'una che l'altra materia, nel momento stesso in cui garantiscono la liturgia, il lavoro comune dei fedeli, svaniscono nella parola sacra, si transustanziano in materia spirituale (Leone 2010a). Ma cosa sarebbe il Cristianesimo senza questo corpo di Cristo che è materia condivisa prima di essere parola in comunione? Senza questo segno indicale che resta tale, per dogma, anche quando si tramuta in Legge? La parte per il Tutto diventa il Tutto, senza però mai sfuggire alla rassicurante prensione dei sensi.

Ogni religione elabora in modo specifico questo paradosso, anche quelle che sembrano disfarsi della materialità per aderire a un'idea di trascendenza totalmente disincarnata (Leone 2013a). È vero per esempio che l'Ebraismo è fonte prima di saggezza rispetto a ogni progetto di rarefazione del segno divino, però è anche vero che nell'Ebraismo la materialità non è affatto espulsa, ma è invece assolutamente necessaria per delineare, come un pieno il vuoto, il centro innominabile della comunità spirituale (Volli 2014). La corporeità prestata alla Torah è solo un esempio di questo primato della materialità, il quale traspare in ogni aspetto del rituale. E vi potrebbe infatti mai essere rituale immateria-

le? Condivisione di uno spazio-tempo sacralizzato senza gli oggetti che ne scandiscono i ritmi eterni?

Certo, il Protestantesimo sembra assottigliare la materia del discorso religioso fino a espellerla totalmente, fino a piombare il fedele, per esempio nella spiritualità quacchera, in un'atmosfera dalla rarefazione abissale, senza appigli. Se infatti da un lato protegge il centro della semiosfera religiosa da ogni segno umano, lasciando che vi campeggi la vuota ombra della trascendenza, dall'altro sgretola anche il rituale, inventando un Dio che parla non alle collettività ma ai singoli. È infatti il Protestantesimo la vera religione della modernità, quella che nasce e si alimenta dall'invenzione della singolarità umana all'uscita dal Medioevo. Alcune correnti del Protestantesimo sono allora quanto di più vicino vi sia a una spiritualità senza materialità, e in un certo senso preparano e forse persino favoriscono quell'ideologia del segnale poi affermatasi in molti altri ambiti dell'esperienza umana (Keane 2007). Dio diviene un'entità infinitamente trasportabile, la quale abita i tempi e i luoghi senza necessità alcuna di radicarsi nella forma finita di un oggetto, di un tempio, di un calendario liturgico. La comunità religiosa della spiritualità così rarefatta è allora un vibrare insieme di individualità più che una comunione, un paradossale condividere lo stesso gusto del silenzio e della solitudine.

4.

Il percorso di antropologia storica delle culture religiose appena delineato disegna, grossolanamente, un procedere da semiosfere religiose che incentrano il sentimento della comunione e dell'identità nella materialità del rito (con stili diversi: addensandola attorno a un vuoto insondabile nell'Ebraismo, tramutandola paradossalmente in spirito nel Cristianesimo) verso semiosfere religiose che, accogliendo gli stessi impulsi che determinano la modernità, pur conservando l'idea della trascendenza espellono progressivamente il rituale, e soprattutto le sue materialità, per abbracciare l'ideologia semiotica di un sacro totalmente disincarnato, senza tempo né spazio, evocato da una parola ove ciò che conta non è né la lingua né il vocabolo ma l'intenzione. È l'intenzione che convoca Dio — quella che procede dal foro interiore e invisibile del singolo — non l'espressione — quella che si sprigiona dal rituale e dalle materialità condivise da una comunità. Una trascendenza che all'origine del monoteismo era parola impronunciabile diviene dunque pura parola, una parola sostituibile in

mille lingue perché il legame fra il segno e l'oggetto, fra il significante e il significato, fra l'espressione e il contenuto è puramente arbitrario (Leone 2012a).

Dal punto di vista semiotico, se nell'Ebraismo il vincolo del nome divino con la sua essenza è indice, suggello di una causalità sacrale senza alternative, e se nel Cristianesimo tale vincolo si diluisce nella relazione iconica fra la trascendenza e l'incarnazione, modello di ogni anima fatta a "immagine e somiglianza" del suo creatore, nel Cristianesimo moderno il nome di Dio diviene convenzione (Leone 2010b). Dio esiste, ma risponde a qualunque richiamo, purché proveniente dalla sincerità dell'animo.

Questa liberazione ha vantaggi e svantaggi la cui morfologia è del tutto simmetrica a quella dell'ideologia del segnale. Sbarazzarsi del rituale e della sua inevitabile materialità consente in primo luogo di tendere verso la creazione di una comunità universale (Leone 2009a). Ogni rituale inevitabilmente si fonda sulla sacralizzazione di una lingua, di un codice, di un linguaggio, e questa inesorabilmente conduce a una dialettica dell'inclusione e dell'esclusione. La scelta del fondamentalismo di bandire la traduzione è in fondo desiderio irrealizzabile di creare una sacca di pre-modernità nel moderno, di ricreare una comunità attraverso l'esclusione (Leone 2012b). Una spiritualità senza materialità è infatti non solo tendenzialmente universale ma anche illimitatamente portatile: si pensi a come

il Protestantesimo ha ripensato il rosario, oggetto rituale cattolico per eccellenza, quale gadget di spiritualità nomadica (Leone 2012a). Se non ho bisogno di un tempio né di un calendario liturgico, e né tantomeno di una lingua, allora la sola mia intenzione di invocare Dio costruirà intorno a me un tempio invisibile, in cui potrò invitare altri fedeli se ne avrò il desiderio e se questi accetteranno il solipsismo della mia illusione, entrandovi. Interessanti a questo proposito gli studi sui rituali “improvvisati” dei matrimoni statunitensi non-confessionali: se non si abbisogna di tempio, né di sacerdote, né di fedi nuziali, allora la semplice parola individuale istituirà l’officiante, e l’altare, e il pegno di fedeltà fra i coniugi (Kimport 2014). “Che io sia veicolo dell’eterno”, basta profferire, e ipso facto si diviene il centro di un tempio dalle pareti di vetro.

Il risvolto di questa straordinaria flessibilità è lo sfilacciarsi del cordone invisibile che nel rito lega insieme gli individui in una comunità di pratica o di fede. È un problema col quale si era già ampiamente confrontato Agostino, il quale ovviamente aveva perfetta contezza dell’arbitrarietà dei segni che componevano la liturgia. Essi offendevano il suo acume di intellettuale. Eppure alla fine scelse di piegarvisi, di abbandonarsi alla sorda iterazione di un simbolo che diviene seconda natura, che diviene indice nella credenza della sua insondabilità (Cary 2008).

È infatti la spiritualità orfana di rituali, vuota di materialità, a generare nel suo seno un'involuzione verso la fissazione di nuove arene comunitarie. Se il Protestantismo compie il cammino di universalizzazione del linguaggio del sacro, svincolandolo da ogni Legge e consegnandolo a una portabilità totale — quella che traspare in ogni modernità che mette al bando la materialità dei significanti o perlomeno la rende pleonastica, o la riproduce artificialmente nei simulacri digitali — la tappa successiva di questa dialettica non può che essere nostalgica. Da un certo punto di vista, il fondamentalismo contemporaneo non è altro che nostalgia. È desiderio inappagabile, a volte patetico, del ritorno a uno stato di incoscienza premoderna, slancio agostiniano verso un oblio dell'arbitrarietà della trascendenza. Salvo che, quando si sia scoperto il nerbo simbolico del discorso religioso, ogni ritorno a una supposta indicalità dei significanti è impostura, risibile autoconvincimento. È solo con la coercizione di sé e degli altri che si può imporre, dopo il Protestantismo della modernità, un ritorno alla lingua sacra, al tempio inviolabile, al calendario immodificabile. Certo, gruppi di fondamentalisti si cementano intorno al mito di un ritorno dell'indice sacro, del discorso religioso non arbitrario, ma un segno evidente tradisce il nervosismo di questa simulazione dettata dalla nostalgia: *il monoteismo antico non era un fondamentalismo, semplicemente era sé stesso*. Quello

della modernità non potrebbe invece sopravvivere senza un nemico, sia esso l'infedele, l'apostata, o il peccatore. In altri termini: la debolezza della simulazione fondamentalista si rivela nell'insufficienza del rituale, nella necessità di stabilire un vincolo non solo attraverso l'esclusività dei *materialia* (una lingua, un tempio, un calendario liturgico, una gestualità, etc.), ma anche attraverso l'esclusione di un Altro (Leone in stampa a).

La comunità ritrovata del fondamentalismo è una comunità spesso violenta, per ragioni forse intrinseche, ma non è il solo fallimento della modernità. Il Protestantismo, frutto religioso di quella complessa tendenza ideologica che chiamiamo "modernità", ha coltivato il mito di un linguaggio religioso che potesse spogliarsi di ogni determinazione per diventare una sorta di trasparenza, ove l'individualità intima del credente comunica con l'intimità della trascendenza senza bisogno di tradursi in segni condivisi. Semioticamente, questa utopia corrisponde all'ambizione di tanta mistica, ove pure quello che si ricerca è un bruciare dei significanti, della loro imperfezione, fino a conseguire una collimanza perfetta, un'adesione immacolata alla trascendenza (Leone in stampa b). Si tratta in fondo di modi diversi di rispondere a un unico rovello antropologico. Qual è il miglior modo di comunicare con la trascendenza? Allestirle uno spazio vuoto attraverso la pienezza del rituale, come nell'Ebraismo? Cingersi attorno a una sua

paradossale materializzazione spirituale, come nel Cristianesimo? Eliminare ogni inessenzialità fino alla trasparenza della preghiera silenziosa e interiore, come nel Protestantismo più iconoclasta? Ovvero sognare una fusione di significante e significato, per addizione parossistica ovvero per sottrazione violenta, come nella mistica, trasversale a molte confessioni? O ancora, sognare il ritorno a un rituale senza scelte, come nei fondamentalismi contemporanei? Senza contare le possibilità che si aprono al di fuori del monoteismo (Leone e Parmentier 2013).

Al semiotico delle culture religiose non spetta certo soppesare vizi e virtù dei discorsi della trascendenza, sarebbe assurdo! Soprattutto perché nessun metalinguaggio semiotico, per quanto sofisticato, può estrarre sé stesso dalla semiosfera che lo ha prodotto e che ha prodotto allo stesso tempo molti dei discorsi religiosi che esso cerca di analizzare (Leone 2013b). Il metalinguaggio semiotico, per esempio, è figlio della modernità, di una ideologia semiotica della differenza e della salienza, per cui è ovvio gli riesca difficile cogliere, per esempio, i benefici di un rituale sempre uguale a sé stesso (Leone 2011). Il punto dello sguardo semiotico è un altro. È un punto che si fissa entro una logica relazionale. Capire la dialettica fra le ideologie della trascendenza e i linguaggi cui danno luogo; ripercorrere la storia delle religioni come evoluzione di tentativi di risposta a esigenze antropologiche diffuse, forse universali; collegare le semiosfere religiose a quelle generali, cercando di comprendere, per esempio, come le prime condividono con le seconde alcuni meccanismi interni, alcune dinami-

che di sviluppo. Lo sguardo obliquo della semiotica può allora non solo cogliere la storia delle religioni come evoluzione dei tentativi di dire la trascendenza, ma anche porre la questione di un paragone fra ideologia del segnale, quella che produce l'attuale frenesia digitale, e morte del rituale. Cos'hanno in comune questi due processi, e dove presumibilmente conducono nella loro condivisa svalutazione della materialità?

Ogni grande rivoluzione comunicativa della storia dell'umanità è coincisa con un'esponenziale aumento della convergenza (Ong 1971). Con l'invenzione della scrittura, generi di discorso orale prima separati, nonché frammenti distinti di uno stesso tipo di discorso hanno avuto la possibilità e poi l'impulso a confluire verso un unico medium (Christin 2012). Gran parte della filosofia socratica riportata da Platone riflette sulle conseguenze culturali di questa convergenza. L'immagazzinamento di contenuti attraverso una nuova tecnologia del segno ha reso possibile una loro gestione e un loro controllo centralizzati, sottraendoli alle memorie individuali per consegnarli a una memoria esternalizzata l'accesso alla quale è regolato non solo da una tecnica, la scrittura, ma anche da una politica: non tutti padroneggiano la scrittura, e aprire o chiudere le porte di questa tecnologia della comunicazione significa regolare la circolazione del potere. Questo non vuol dire che alla dicotomia culture dell'oralità / culture della scrittura debba

coincidere l'opposizione fra società democratiche e società dittatoriali (Ong 1977); tutt'altro! Solo la scrittura ha consentito il computo delle opinioni e, in ultima istanza, sia il libero gioco delle forze politiche che il loro controllo amministrativo e giuridico. Il punto è invece un altro: con la nascita della scrittura, la memoria non è più fatto personale, ma condivisione gestita socialmente, per esempio attraverso l'invenzione e la manutenzione del sapere nelle biblioteche (Eco 1982).

Il rituale esiste prima della scrittura, eppure è solo con la scrittura che il racconto che fissa il rituale può cristallizzarsi in narrazione non solo condivisa ma anche controllabile da una comunità: ai sacerdoti di ogni religione spetta allora di assicurare il passaggio della scrittura sacra da una generazione alla seguente, e soprattutto di tramandare e coltivare le tecniche che servono per estrarre, dalla scrittura, il senso religioso. Con l'invenzione della scrittura, insomma, le religioni possono diventare un sofisticato dispositivo per controllare nel tempo e nello spazio l'accesso al racconto della trascendenza (Ong 1982).

L'invenzione della stampa a caratteri mobili non produce un salto qualitativo rispetto a quella della scrittura, ma uno quantitativo, con ricadute culturali importanti (Abel 2011). Un numero ancora maggiore di contenuti possono convergere sullo stesso supporto, ed essere preservati in un'immensa mole di dati. L'educazione accademica così

come essa si sviluppa dal primo Rinascimento in poi sarebbe stata impensabile senza la possibilità di immagazzinare e distribuire il sapere in maniera capillare (Rundle e Petrina 2013). Il potere di difesa e interpretazione della tradizione delle caste sacerdotali non può che affievolirsi: la stampa consegna le sacre scritture a miriadi di fedeli, e con questa possibilità tecnica si sviluppa, contemporaneamente, una nuova ideologia semiotica, quella che svincola il significante dal significato. Se prima trasporre la parola della trascendenza in una lingua diversa da quella della sua Rivelazione sarebbe stata un'assurdità impensabile, adesso comincia a essere accettata come normalità (Steiner 1975). L'uomo può tradurre la Rivelazione, ed essa può circolare nel mondo indipendentemente dalla propria origine linguistica. Non si tratta del miracoloso superamento di Babele che compie il mito pentecostale: lì la fonte del messaggio divino rimaneva linguisticamente unica, ed era solo per paradossale miracolo che veniva poi compresa da ciascuno nel proprio idioma. Come nell'Eucaristia, anche nella Pentecoste il Cristianesimo concilia tradizione e universalismo attraverso il paradosso dogmatico. Con l'invenzione della stampa, invece, è la trascendenza che comincia a essere poliglotta. O meglio, comincia a essere ininfluenta che essa parli in un idioma piuttosto che in un altro, in ebraico piuttosto che in tedesco (Yelle 2013a).

È solo la nostra totale immersione nella semiosfera culturale prodotta dalla stampa a caratteri mobili che non ci consente, oggi, di cogliere il salto vertiginoso di questo passaggio: da un'ideologia religiosa in cui il senso non può che incarnarsi in una precisa lingua, quella di una certa comunità storicamente, geograficamente, e soprattutto etnicamente determinata, a un'ideologia religiosa nella quale la lettera non conta più, e svanisce in un'esaltazione dello spirito che accetta la confusione di Babele come intrinseca non solo all'umano ma anche al divino.

Anche in questo ambito le tendenze sono spesso segnalate da un attento studio dei sintomi di controtendenza; nelle religioni che globalizzano il significato attraverso la svalutazione del significante, sono le forme marginali della "religione popolare" a cercare di instillare nuova vita nel discorso religioso, a rimotivarlo nel senso di diminuirne, per esempio attraverso concezioni "magiche" della parola sacra, il tasso di arbitrarietà (Yelle 2013b). L'accusa di primitività rivolta soprattutto dal Rinascimento in poi a queste pratiche non è altro che frontiera tracciata per difendere i confini della modernità: è moderno tutto ciò che non feticizza il significante, che accetta come "naturale" che il significato della rivelazione divina possa esprimersi non solo in qualunque lingua, ma anche a qualunque interlocutore (Keane 2007).

La figura del profeta, dell'intermediario umano della trascendenza, cui spesso le tradizioni religiose per ciò stesso attribuiscono connotati semidivini, scompare o si diluisce nella molteplicità: ognuno diventa profeta di una rivelazione personale, condivisa con piccoli gruppi o addirittura nel piccolo cavo della propria intimità spirituale. La Scrittura diviene portatile e così pure il rituale che l'amministra. Da un certo punto di vista, persino l'iconoclastia è una conseguenza di questo svalutare il significante, perché nella modernità protestante essa non si configura come il tentativo ebraico di segnare con la Legge il perimetro vuoto della Trascendenza, quel vuoto che fonda tutta la pienezza del rituale comunitario. Nell'iconoclastia moderna del Protestantesimo, invece, l'icona si svaluta perché essa fissa il significante secondo la regola della somiglianza, l'assoggetta cioè a un criterio che non è quello del libero accordo fra arbitri immanenti. L'immagine non può rappresentare la trascendenza perché ogni rappresentazione della trascendenza deve essere irrilevante, significante senza valore di un contenuto inafferrabile. Vi è dunque qualcosa di mistico nella proteiforme ideologia semiotica scaturita nella modernità, ma anche una certa inclinazione a ciò che potrebbe definirsi "perfezionismo semiotico": siccome nulla è abbastanza alto per dire Dio, allora nulla può dire Dio, ovvero tutto può farlo, giacché quello che conta è serbare, contro ogni attaccamento a questo o a quel significante, la

pura idea della trascendenza. Passando da Calvino e culminando in Kant, questo atteggiamento conduce a un disgregarsi del linguaggio religioso così come si era forgiato in seno alle comunità umane nei secoli precedenti (Leone 2012a).

La religione kantiana compie il processo di universalizzazione del senso religioso iniziato con il Cristianesimo e proseguito nella sua versione protestante, ma nel costituire di fatto l'utopia di una comunità universale dissolve l'idea stessa di comunità. Filosofi della religione moderna come Esposito giurano che una comunità senza immunità è possibile, e che l'assiologia fra bene e male, fra giustizia e ingiustizia, si misura esattamente sul crinale che separa le comunità accoglienti da quelle che escludono (2006). Ma può davvero esistere una comunità senza immunità, e una trascendenza che trascende anche le differenze tra gli uomini? In questo sogno si traduce quello di un linguaggio che abdica alla propria funzione di creatore di differenze per rivestire solo quella di generatore di comunanze. Tuttavia il linguaggio geneticamente non è solo comunione. È invece sia comunione che differenziazione. È strumento di condivisione così come frontiera, shibboleth (Leone 2009b). Ecco allora che il mito della divinità universale, che parla al cuore di ciascuno senza passare per una scrittura che divide, dà adito allo stesso tempo al desiderio di differenziazione, di esclusione, di primato. Da un certo punto di vista, l'antropologia dell'antise-

mitismo, radicata nel Cristianesimo, si fonda su questo: il rifiuto di una forma di vita religiosa che infrange con la sua stessa presenza il mito di un Dio universale, che parla a tutti in spirito, che si rivela in tutte le lingue, in tutti gli spazi, in tutti i tempi. L'Ebraismo come prova vivente che il sacro non è solo comunione ma anche esclusione (Volli 2011).

6.

L'ideologia semiotica che si concretizza nella tecnologia della stampa libera l'accesso al senso religioso ma sottrae all'antropologia moderna della comunità un elemento fondamentale, quello della distinzione. Il contenuto della rivelazione dovrebbe viaggiare etereo da lingua a lingua, e dischiudersi senza intralcio alla coscienza di ognuno, eppure qualcosa a questa comunicazione universale del sacro manca. Un aspetto dell'antropologia umana, non un retaggio di tappe precedenti dell'evoluzione culturale, bensì un'esigenza perenne, lascia inappagato l'essere umano che riceva questa parola disincarnata, indifferente al proprio significante. In effetti, solo lo straordinario successo dell'ideologia semiotica della modernità può rendere accettabile, o addirittura pleonastica nella post-modernità, l'idea in sé assurda che il contenuto sia indifferente alla sua espressione. A ben riflettere, l'idea stessa di una separazione di questi due piani, fondamento di tutto il progetto metodologico della stessa semiotica, è un'assurdità se osservata con lo sguardo delle religioni e delle civiltà premoderne. Come potreb-

be la Rivelazione divina rivivere in una lingua non sua? In una lingua che non ha scelto e si è forgiata dalla notte dei tempi?

Nel lunghissimo periodo, svalutare la lingua della trascendenza, ovvero la necessità materiale del rituale, il suo carattere esclusivo, ha condotto a una svalutazione della trascendenza stessa. Le tappe di questo processo sono di agevole definizione: dapprima si esclude un Dio che parli una lingua non sua; poi si accetta che Egli si esprima nella lingua di ciascuno; ma alla fine si arriva alla conclusione che ciascuno è la lingua di Dio, e che in fondo Egli non è altro che riflesso della coscienza individuale, sogno trascendente col quale gli antichi rivestivano l'immanenza del foro umano. Se Agostino aveva cercato di mantenere un difficile equilibrio fra esaltazione dell'interiorità come fonte del vero divino e necessità della condivisione semiotica attraverso il rituale comunitario, gli eredi protestanti, kantiani, e ancor più quelli post-moderni del vescovo di Ippona rompono questo equilibrio.

La tappa attuale di tale processo consiste nel passaggio da Dio a io. Se la modernità consegnava agli uomini una trascendenza disincarnata, senza rituali, la post-modernità si vive come rituale senza trascendenza, come spasmodico desiderio di recuperare la non arbitrarietà e l'esclusività del linguaggio religioso in templi privati, in idioletti sacri, in configurazioni semiotiche in cui l'io celebra sé

stesso nel proprio tempio, col proprio linguaggio, seguendo il proprio calendario liturgico. L'unica comunità che resiste in questa riaggregazione del sacro intorno all'io è la moda (Berzano e Genova 2011). La moda è la liturgia della post-modernità.

Anche rispetto a questa tappa l'evoluzione delle ideologie del senso religioso viaggiano di pari passo con quella delle tecnologie della comunicazione, giacché le une e le altre sono espressione di una stessa dinamica culturale, di una medesima conformazione della semiosfera (Lotman 1985). La digitalizzazione dei significanti e dei significati è la più grande rivoluzione comunicativa dopo l'introduzione della stampa a caratteri mobili. Essa si traduce in un ulteriore scatto verso la convergenza delle forme del senso. Discorsi, generi, testi e racconti prima separati sono immessi nel turbinoso crogiuolo della digitalizzazione (Leone 2014d). Se gli scribi e i sacerdoti regolavano l'accesso alla memoria culturale esteriorizzata nella scrittura, e se questo accesso si era poi allargato enormemente con la creazione dei libri a stampa e delle biblioteche, la digitalizzazione e la condivisione telematica della memoria culturale fanno vibrare l'utopia di una civiltà dove tutti abbiano accesso a ogni particella di cultura in ogni momento e in ogni luogo. Non soffia forse il respiro della Pentecoste in un progetto universalista come Wikipedia, in cui a ognuno è data l'illusione che tutto il sapere dell'u-

manità gli sarà conferito nella propria lingua, con un solo click?

L'invenzione della stampa produceva allo stesso tempo l'universalizzazione del senso religioso e la svalutazione del suo significante. L'orgia proteiforme della rete disgrega non solo i significanti ma anche i significati. Ognuno può non soltanto reinventare la lingua della trascendenza, ma può rifondarne anche il messaggio. In definitiva, l'apertura del senso garantita dalla rete conduce a una rifondazione telematica della trascendenza. La trascendenza non è più ritrovabile, come nelle civiltà premoderne, in un linguaggio legato al numinoso da nessi indicali; né si conserva come puro spirito dietro un significante insignificante; la trascendenza diviene connessione, comunità che non si fonda né intorno a un'espressione né grazie a un contenuto ma nella trama di relazioni che unisce i singoli. Se la topologia dell'Ebraismo era un centro vuoto circondato dalla pienezza rituale dell'ortoprassia, e se quella del Cristianesimo è un centro pieno, quello dell'incarnazione, circondato dall'arbitrarietà vuota della rivelazione pentecostale, la topologia della trascendenza post-moderna è rete di relazioni che imbriglia il vuoto.

Nella filosofia del senso di Charles S. Peirce, gli esseri umani esistono irretiti in un'inestricabile ragnatela di segni ognuno dei quali rimanda incessantemente agli altri in un processo potenzialmente senza fine, detto "semiosi illimitata". Il senso quale esperienza condivisa da una comunità si fissa poi in abiti interpretativi che stabilizzano la prensione del mondo degli individui e ne consentono le interazioni. Nei confini del linguaggio, nulla più dell'intuizione di Peirce designa il luogo della trascendenza. Libero infinitamente, l'essere umano è posto in condizione di esplorare il senso senza costrizioni, e anche quelle che sceglie di seguire a vantaggio della parola condivisa e della comunicazione non sono che istantanee di una luce sempre cangiante. Da un certo punto di vista, parrebbe che la spiritualità dell'individualismo, quella che si arroga la potestà di riferirsi alla trascendenza a piacimento, fino alla pretesa paradossale di relazionarsi negativamente, sia il distillato più puro della trascendenza peirciana, di una trascendenza che si intuisce come infinito arbitrio di esplorare il

senso. Tuttavia l'elogio consumistico della spiritualità senza Dio tralascia colpevolmente un aspetto essenziale della dialettica fra senso e linguaggio: se è vero che la semiosi è potenzialmente sempre illimitata, il senso come fenomenologia condivisa non si dà se non nella Legge, ovvero in un simbolo che pieghi gli arbitri individuali alla convenzione del linguaggio. Sfaldando all'insegna dell'io la comunità del simbolo, la spiritualità senza Dio è, da questo punto di vista, una spiritualità senza soggezione. Ma la trascendenza può forse darsi senza questo assoggettamento, senza la rinuncia alla creatività eslege e l'abbraccio di un simbolo arbitrario e pertanto irremovibile? Esistono forse lo spazio, il tempo, e la persona del sacro senza un tempio, un calendario, un sacrificio? E cosa resta della trascendenza se la sua potenziale illimitatezza non si fissa nel rituale, nel simulacro condiviso da una comunità simbolica? Esiste forse un fondamentalismo anti-simbolico, che sgretola ogni slancio verso livelli superiori dell'intendimento spirituale, così come esiste un fondamentalismo simbolico, che imprigiona la trascendenza in una legge-meccanismo, in un abito dimentico del senso?

Cosa sorge in questo vuoto? Difficile presagire con certezza le linee di sviluppo delle culture attuali. Certo è che la straordinaria convergenza e l'insusitato mescolamento procurati dalla digitalizzazione del senso compiono definitivamente il processo di svilimento dei *materialia* del rito e impediscono

il formarsi di qualsiasi comunità che non sia virtuale, astratta, reticolare. È forse scomparso l'impulso antropologico che spingeva uomini e donne a congregarsi attorno al vuoto della trascendenza, intessendovi attorno una comunità di oggetti, spazi, e tempi sacri? Si è forse svuotato persino il tempio interiore della modernità, fino a creare una sorta di vacuo permanente del sacro, un impasto lattiginoso di segni venuti da altre epoche in cui gli individui galleggiano senza più punti di riferimento? Così come obbliga a distinguere e distinguersi, il linguaggio forza anche a federare e federarsi. L'esigenza umana di vivere il sacro in comunità, e di vivere la comunità attraverso il sacro, non si è estinta, ma non può riposare né sulla motivazione di significanti ormai demistificati, né su paradossali dogmi ormai marginalizzati. La trascendenza della rete diviene dunque essenzialmente gioco.

Concetto la cui definizione ha impegnato le menti migliori dell'ultimo secolo, in questo ambito il gioco può essere inteso come esperienza temporanea e volontaria del sacro. Nel gioco l'uomo e la donna si assoggettano interamente a una configurazione che ne regola i comportamenti, e così facendo si riconoscono vicendevolmente nell'esigenza di una trascendenza e nella sua manifestazione concreta. Chi gioca esce da una dimensione della realtà per accedere a una dimensione parallela, alla quale s'innalza però non individualmente, come nella preghiera del mistico o dell'asceta,

bensi in gruppo. Tuttavia il gioco, come la moda, è liturgico solo esteriormente. Chi gioca veramente deve mantenere sempre la coscienza di un ritorno, dell'arbitrarietà dello stato presente, nonché della sua temporaneità rispetto alla dimensione piana dell'esistenza. Vista l'impossibilità di trascendere il reale in una sacralità offerta dal nume in un linguaggio misterioso, le comunità della rete si creano oggi attorno a significanti temporanei, a rituali ad hoc, a usi collettivi che condividono con il sacro un'aura emozionale ma non il senso del tempo. L'applauso che sempre più spesso rompe i grandi funerali laici della nostra era tradisce la differenza fra rituale sacro e gioco sacro (Berzano 2012). **Nel primo gli astanti sono guidati attraverso l'esperienza della morte altrui, e il pensiero inevitabile della propria finitezza e di quella di tutte le cose da un codice ferreo, abbandonandosi al quale essi addomesticano l'angoscia dello svanire dell'essere.** Ogni gesto, ogni passo, ogni parola sono determinati, ed è soltanto attraverso questa determinatezza, e l'inconcepibilità di qualsiasi alternativa, che il rituale diviene automatismo salvifico. L'individuo si abbandona nel flusso della comunità, e in esso riceve il sentimento di una possibile continuità: la morte toccherà l'individuo, non la tradizione, perché la tradizione è portata di una trascendenza che sopravvivrà a qualunque fine.

Non si può che provare tenerezza, invece, di fronte a un'umanità che applaude alla morte. L'ap-

plauso non è certo per il defunto, per le prodezze che poté compiere in vita e che gli saranno adesso precluse. No, è piuttosto a sé stessa che la folla dei celebranti rivolge un applauso, come a dire che si è ben giocato, come a manifestare deflagrante soddisfazione per la riuscita piroetta di un danzatore, o l'improvvisazione funambolica di un musicista jazz. Si applaude per confermare a sé stessi e agli altri che sì, nonostante tutto, nonostante sia stato dimenticato il linguaggio della rivelazione, e quello dell'interiorità sia ormai sparpagliato nei mille rivoli del narcisismo digitale, gli uomini e le donne continuano a provare il desiderio incontrollabile di stringersi insieme dinanzi al mistero della morte, e riescono a inventare sia pure in un infantile bricolage un nuovo linguaggio della comunanza, e che sì, nonostante tutto, pur nel vuoto proteiforme dove si perdono i distinguo fra segni e linguaggi, ci si ritrova, sebbene per un momento, sradicati da sé stessi verso un altrove infinito.



BIBLIOGRAFIA

- Abel, Richard, 2011. *The Gutenberg Revolution: a History of Print Culture*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Asselt, Willem van (a cura di), 2007. *Iconoclasm and Iconoclasm: Struggle for Religious Identity*. Leida e Boston: Brill.
- Badir, Sémir, 2000. *Hjelmslev*. Parigi: les Belles lettres.
- Baudrillard, Jean, 1972. *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Parigi: Gallimard.
- Beck, Ulrich e Beck-Gernsheim, Elisabeth (a cura di), 2011. *Fernliebe: Lebensformen im globalen Zeitalter*. Berlino: Suhrkamp.
- Berry, David M., 2014. *Critical Theory and the Digital*. New York: Bloomsbury Academic.
- Berzano, Luigi e Genova, Carlo, 2011. *Sociologia dei lifestyles*. Roma: Carocci.
- Berzano, Luigi, 2012. "Dal cult al culto: l'irritazione della vicarious religion", 233-46. In Leone, Massimo (a cura di), 2012. *Culto / Worship*, numero monografico di *Lexia*, 11-12.
- Boscagli, Maurizia, 2014. *Stuff Theory: Everyday Objects, Radical Materialism*. New York: Bloomsbury Academic.
- Carolyn, Handa, 2014. *The Multimediated Rhetoric of the Internet: Digital Fusion*. New York: Routledge.

- Cary, Phillip, 2008. *Outward Signs: the Powerlessness of External Things in Augustine's Thought*. Oxford e New York: Oxford University Press.
- Christin, Anne-Marie (a cura di), 2012. *Histoire de l'écriture: de l'idéogramme au multimedia*. Parigi: Flammarion.
- Conry, Yvette, 2013. *Matières et matérialismes: études d'histoire et de philosophie des sciences*. Parigi: L'Harmattan.
- Denouël, Julie e Granjon, Fabien (a cura di), 2011. *Communiquer à l'ère numérique: regards croisés sur la sociologie des usages*. Parigi: Presses des mines.
- Eco, Umberto, 1982. *De bibliotheca*; reperibile all'indirizzo http://www.liberliber.it/mediateca/libri/e/eco/de_bibliotheca/html/index.htm; ultimo accesso il 10 maggio 2014.
- 2007. *Storia della bruttezza*. Milano: Bompiani.
- Esposito, Roberto, 2006. *Communitas: origine e destino della comunità*. Torino: Einaudi.
- Ferraris, Maurizio, 2005. *Dove sei? Ontologia del telefonino*. Milano: Tascabili Bompiani.
- Floch, Jean-Marie, 2006. "Per un approccio semiotico ai materiali. Sulle osservazioni di Le Corbusier a proposito della rudezza del cemento della Tourette", 83-91. In Id., 2006. *Bricolage: Lettere ai semiotici della terra ferma*. Roma: Meltemi.
- Flood, Gavin D., 2013. *The Truth within: a History of Inwardness in Christianity, Hinduism, and Buddhism*. Oxford: Oxford University Press.
- Greimas, Algirdas J., 1966. *Sémantique structurale: recherche et méthode*. Parigi: Larousse.
- 1970. *Du sens: essais sémiotiques*. Parigi: Éditions du Seuil.
 - 1983. *Du sens 2*. Parigi: Éditions du Seuil.

- Grimshaw, Mark (a cura di), 2014. *The Oxford Handbook of Virtuality*. New York: Oxford University Press.
- Haynes, Patrice, 2012. *Immanent Transcendence: Reconfiguring Materialism in Continental Philosophy*. New York: Continuum.
- Houtman, Dick e Meyer, Birgit (a cura di), 2012. *Things: Religion and the Question of Materiality*. New York: Fordham University Press.
- Johnson-Laird, Philip Nicholas, 1988. *The Computer and the Mind: an Introduction to Cognitive Science*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Keane, Webb, 2003. "Semiotics and the Social Analysis of Material Things", 409-25. *Language & Communication*, 23.
- 2007. *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley: University of California Press.
- Kimport, Katrina, 2014. *Queering Marriage: Challenging Family Formation in the United States*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Kraidy, Marwan M., 2013. *Communication and Power in the Global Era: Orders and Borders*. Londra e New York: Routledge.
- Leone, Massimo, 2009a. "Agency, Communication, and Revelation", 77-94. In Leone, Massimo (a cura di), 2009. *Attanti, attori, agenti: Il senso dell'azione e l'azione del senso; dalle teorie ai territori / Actants, Actors, Agents: The Meaning of Action and the Action of Meaning; from Theories to Territories*, numero monografico di *Lexia*, 3-4.
- 2009b. "The Paradox of Shibboleth: Immunitas and Communitas in Language and Religion", 131-57. In Gallo, Giusy (a cura di), 2009. *Natura umana e*

- linguaggio*, numero monografico di *RIFL – Rivista italiana di filosofia del linguaggio*, 1.
- 2010a. "Ancient Tradition and Modern Audacity: On the (Proto-) Semiotic Ideas of Juan Caramuel y Lobkowitz", 247-68. *Semiotica*, 182.
 - 2010b. "The Sacred, (In)Visibility, and Communication: an Inter-Religious Dialogue between Goethe and Hāfez", 373-84. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 21, 4.
 - 2011. "Rituals and Routines: A Semiotic Inquiry", 107-120. In *Chinese Semiotic Studies*, 5, 1.
 - 2012a. "Petition and Repetition: on the Semiotic Philosophy of Prayer", 631-64. In Leone, Massimo (a cura di), 2012. *Culto / Worship*, numero monografico di *Lexia*, 11-12.
 - 2012b. "The Semiotics of Fundamentalist Authority", 227-39. In Leone, Massimo (a cura di), 2012. "The Authority of Religious Law", numero monografico di *International Journal for the Semiotics of Law*, 26, 1.
 - 2013a. "Détrompe l'oeil: come disfare cose con le immagini", online. In *E/C – Rivista dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici*; disponibile all'indirizzo http://www.ec-aiss.it/index_d.php?recordID=677; ultimo accesso il 9 maggio 2014.
 - 2013b. "The Semiotic Ideology of Semiotics: a Vertiginous Reading", 1-7. In Stausberg, Michael ed Engler, Stephen (a cura di), 2013. *Research Symposium on Robert Yelle's Semiotics of Religion*, numero monografico di *Religion*, 43.
 - 2014a. *Annunciazioni: percorsi di semiotica della religione*. Roma: Aracne.
 - 2014b. "El murmullo de la cultura: una cosmología semiótica a partir de Tolstói", testo non pubblica-

- to; reperibile all'indirizzo https://www.academia.edu/6157391/2014_-_El_murmullo_de_la_cultura_una_cosmologia_semiotica_a_partir_de_Tolstoi; ultimo accesso il 9 maggio 2014.
- 2014c. *Wrapping Transcendence: The Semiotics of Reliquaries*, 49-83. In Leone, Massimo e Parmentier, Richard J. (a cura di), 2014. *Representing Transcendence*, numero speciale di *Signs and Society*, 2, S1.
 - 2014d. "Héroes y antihéroes transmediáticos: el caso KONY 2012", 197-214. *C.I.C. Cuadernos de Información y Comunicación. Revista del Departamento Periodismo III* (CC. Información, UCM), 19.
 - In stampa a. *Sémiotique du fondamentalisme religieux: messages, rhétorique, force persuasive*. Parigi: L'Harmattan.
 - In stampa b. "Semiotica dello slancio mistico", in stampa. In Leone, Massimo, a cura di. 2014. *Estasi / Ecstasy*, numero monografico di *Lexia*, 15-16.
- Leone, Massimo e Parmentier, Richard J. (a cura di), 2014. *Representing Transcendence*. Numero speciale di *Signs and Society*, 2, S1.
- Lindgren, Simon, 2014. *Hybrid Media Culture: Sensing Place in a World of Flows*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Lotman, Jurij Mihajlovič, 1985. *La semiosfera: l'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, traduzione di Simonetta Salvestroni. Venezia: Marsilio.
- Lundby, Knut, 2013. *Religion across Media: from Early Antiquity to Late Modernity*. New York: Peter Lang.
- Manovich, Lev, 1993. "The Engineering of Vision from Constructivism to Virtual Reality", Tesi di Dottorato, Università di Rochester.

- Marrone, Gianfranco, 2005. *La cura Ludovico: sofferenze e beatitudini di un corpo sociale*. Torino: Einaudi.
- Ong, Walter J., 1971. *Rhetoric, Romance, and Technology; Studies in the Interaction of Expression and Culture*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- 1977. *Interfaces of the Word: Studies in the Evolution of Consciousness and Culture*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
 - 1982. *Orality and Literacy: the Technologizing of the Word*. Londra e New York: Routledge.
- Promey, Sally M., 2014. *Sensational Religion: Sensory Cultures in Material Practice*. New Haven: Yale University Press.
- Reynolds, Vernon e Tanner, Ralph E.S., 1983. *The Biology of Religion*. Londra e New York: Longman.
- Rundle, David e Petrina, Alessandra (a cura di), 2013. *The Italian University in the Renaissance*. Oxford e Malden, MA: John Wiley & Sons Ltd.
- Serres, Michel, 1982. *Hermes: Literature, Science, Philosophy*, a cura di Harari, Josué V. e Bell, David F. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Steiner, George, 1975. *After Babel*. Oxford: Oxford University Press.
- Volli, Ugo, 1991. *Apologia del silenzio imperfetto: cinque riflessioni intorno alla filosofia del linguaggio*. Milano: Feltrinelli.
- 2011. *Lo spazio sacro della Torah ovvero il topismo ebraico*, 319-36. In Leone, Massimo (a cura di), 2011. *Ambiente, ambientamento, ambientazione / Environment, Habitat, Setting*, numero monografico di *Lexia*, 9-10.
 - 2012. *Domande alla Torah: semiotica e filosofia della Bibbia ebraica*. Palermo: L'epos.

- 2014. "Cherubim: (Re)presenting Transcendence", 23-48. In Leone, Massimo e Parmentier, Richard J. (a cura di), 2014. *Representing Transcendence*, numero speciale di *Signs and Society*, 2, S1.
- Wilcox, Jonathan, 2013. *Scraped, Stroked, and Bound: Materially Engaged Readings of Medieval Manuscripts*. Turnhout: Brepols.
- Yelle, Robert A., 2013a. *The Language of Disenchantment: Protestant Literalism and Colonial Discourse in British India*. Oxford e New York: Oxford University Press.
- 2013b. *Semiotics of Religion: Signs of the Sacred in History*. Londra e New York: Bloomsbury Academic.

SPIRITUALITÀ SENZA DIO?

Collana diretta da Luigi Berzano

1. Luigi Berzano, *Spiritualità senza dio?*
2. Julia Kristeva, *A Gerusalemme. Il bisogno di credere tra monoteismi e secolarizzazione*
3. Eric Landowski, *Shikata ga nai. o Ancora un passo per diventare davvero semiologi!*



MIMESIS GROUP
www.mimesis-group.com

MIMESIS INTERNATIONAL
www.mimesisinternational.com
info@mimesisinternational.com

MIMESIS EDIZIONI
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

ÉDITIONS MIMÉ SIS
www.editionsmimesis.fr
info@editionsmimesis.fr

MIMESIS AFRICA
www.mimesisafrica.com
info@mimesisafrica.com

MIMESIS COMMUNICATION
www.mim-c.net

MIMESIS EU
www.mim-eu.com

*Finito di stampare
settembre 2014
da Digital Team - Fano (Pu)*